

# J e f e h e r n

Zeitschrift

für die Wissenschaft des Judenthums.

Besammelt und herausgegeben von

**Joseph Jacobak,**

als verantwortlichem Redacteur.

Deutsche Abtheilung.

B a n d 11.

Heft II.

---

Verlag

**Lemberg 1858**

Verlag von Kornel Heller.

# Inhalt.

	Seite.
Über die Opfer des alten Testaments. Von Dr. B. wyssohn in Worms (Fortsetzung)	35
Über einige Werke des Moses Mena. Von Leopold Duker	39
Kritische Bemerkungen der Rabbinen über die Aulgata. Von Dr. Oppenheim, Rabbin. zu Gr. Neustadt.	60
Analekten I. Leopold Duker	67
"    II. Dr. Carmoly	69
"    III. Dr. Carmoly	73
"    IV. Rabb. Jos. Wollst.	62
Bibliographisches	78

## Corrigenda.

Seite	Zeile	statt	ist zu lesen
59	20	omps	omps
60	14	machte	müchste
61	8	Alosterschulen versagt	Alosterschulen, versagt
61	15	übersetzt und	übersetzt, und
62	7	B.	B.
63	11	Christenthums	Judenthums
66	1	stare	riem

# Ueber die Opfer des alten Testaments.

Von Dr. L. Lewysohn in Worms.

(Fortsetzung.)

## §. 11.

### Der Kultus ein practisches Mittel zur Erhaltung des theokratischen Staates.

Konnte Moses die Nationalität seines Volkes auf keine andere Weise sichern und erhalten, als durch strenge Abgrenzung von dem ringsumher wohnenden Heidenthum und durch Einschließung dieser Nationalität in die engen Grenzen des jüdisch-politischen Lebens, so mußte auch der Kultus, das eigentliche Centrum des theokratischen Staates, hierzu das Mittel bieten. Während einerseits die Strafe der Execration (כרת) für den, welcher in irgend einer Weise außerhalb des Tempels ein Thier geschlachtet (Lev. 17, 14) ausgesprochen, und nur dem Nationalgott zu opfern eingeschärft wird, wodurch die Gelegenheit dem Götzendienste sich zu nähern erschwert wurde, so boten anderseits die Einrichtung der Friedenmahle bei den Friedensopfern und die gemeinsamen Opfer bei den Wallfahrten nach Jerusalem (ויקרא) ein Mittel zur politischen Einheit (<sup>46</sup>), und die-

(<sup>46</sup>) So wurde durch die Mahle bei den Friedensopfern zu Jerusalem die Brüderlichkeit befördert. Im Tractat Bboth de Rabbi Nathan c. 35 wird erzählt, daß die Hausbesitzer gastfreundlich ihre Wohnungen den Wallfahrern überließen; wofür diese die Häute der Opfer denselben zurückließen, die Wolle eines einzelnen Schaaffs brachte dem Wirth ein Gewinn von 4 bis 5 Selaim. Vergl. über diese Stelle meine Zoologie des Talm. §. 152. Anm.



se auf gedachte Weise bewirkte Einheit, mußte um so mehr auf das sittlich-religiöse Leben des Volkes einwirken, als das religiöse Bekenntniß jener Zeit nur in dem Opferracte seine Nahrung, seinen eigentlichen Ausdruck fand. — Jene Mahle, die nur bei den Friedensopfern stattfanden, sind der Grund, daß Nichtisraeliten höchstens ein Brandopfer bringen konnten (vergl. §. 23. Num.); denn man wollte die Einmischung fremder Nationalität, wie sie durch eine derartige Gemeinschaft leicht geschehen konnte, verhindern, und so war der Kultus das practische Mittel zur Erhaltung des theokratischen Staates.

## §. 12.

### Nebenzwecke bei dem Institut des öffentlichen Kultus.

Es hindert Nichts anzunehmen, daß ein weiser Gesetzgeber, wie Moses mit seinem Hauptzwecke noch manche andere Absicht verband. Der nächste Zweck mochte wohl ferner: die Versorgung der eigentlichen Staatsdiener, der Priester und Leviten gewesen sein. Erstere bekamen von dem Brandopfer die Haut des Thieres wenigstens (Lev. 7, 8,) was bei der Menge von Opfern dieser Gattung kein geringes Einkommen bildete <sup>(47)</sup>; von den Friedensopfern bekamen sie die besten Fleischtheile, die Brust und Schenkelstücke <sup>(48)</sup>, von den Mehlopfern erhielt

(47) Philo (in der Abhandl. *De praemiis sacerdotum*) sagt hierüber: *δορας προσάττει τοὺς ὑπερεπόντας ταῖς θυσίαις ἱερεῖν, οὐ βραχέϊαν, ἀλλ' ἐν τοῖς μάλιστα πολυχρηματόν δοσαν.*

(48) Abarb. (Einkl. zu Lev.) sagt: *וישם הכהן את חלב הכבד ואת חלב הריאה ואת חלב הכבד ואת חלב הריאה ואת חלב הכבד ואת חלב הריאה* vergl. auch Deut. 18, 3 ff.

ten sie den größten Theil (Lev. 2, 3) und ebenso von den Sühnopfern (ibid. 4, 11). Die Leviten bekamen den Zehnten und durften bei dem Mahle der Friedensopfer nicht vergessen werden (Deut. 12, 12.). Michaelis (Mos. Recht 3 Th. §. 189.) meint, Moses habe durch seine Kultusverordnung theils den Armen, indem sie zu dem Mahle der Friedensopfer hinzugezogen wurden, die Gelegenheit verschafft, Fleisch genießen zu können, ohne welches sie in der arabischen heißen Zone mancher Krankheit ausgesetzt wären, theils durch das Schlachten gerade derjenigen Thierarten, welche zu opfern den Aegyptern nicht erlaubt waren, die damals bekannte Lehre der Seelenwanderung bekämpft. Baader (in Schellings Zeitschr. 1, 305 ff.) meint: frischvergossenes Blut absorbire die unreine Luft und entferne die Dämonen. Hasenkamp, (Die Wahrheit zur Glückseligkeit 3, S. 317) endlich meint, Moses habe dadurch, daß man das Blut, den Träger der Seele und des Lebens, um den Altar goß, oder in das Innere des Heiligthums brachte, die Unsterblichkeit der Seele andeuten wollte (\*).

### §. 13.

#### Ueber den Begriff der Sühne bei den mosaischen Opfern.

Wir bemerken zuvörderst, daß im mosaischen Gesetze die Sühne für begangene Sünden, nicht nur durch die eigentlichen Sühnopfer, sondern auch vermittelt vieler anderer Gegenstände bewirkt werden konnte. So durch das Del (Lev. 14, 18, u. 29\*); durch das

(\*) S. hierüber ausführlich meine Mittheilung im L. Bl. b. Orient 1849, N. 16.

\*) Bezieht sich denn hier die Sühne nicht auf den ganzen Altar?  
Kobak.

Räucherwerk (N. 17, 6 — 15); durch Geld (Exod. 30, 12), durch die hohenpriesterlichen Gewänder (Lev. 14, 20; 16, 24\*)<sup>(50)</sup>. Außerdem besaßen die Brandopfer, die Mehlopfers (Lev. 14, 20) und selbst die Friedensopfer (Ezech. 15, 17) die Sühnkraft. Wir müssen daher vor Allem den Unterschied zwischen den eigentlichen Sühn- und andern Opfern feststellen.

Brand- und Mehlopfers wurden bei einer wirklich begangenen Sünde niemals allein, sondern stets mit einem Sühnopfer verbunden dargebracht<sup>(51)</sup>. Friedensopfer wurden überhaupt für begangene Sünden niemals<sup>(52)</sup> dargebracht; Sühnopfer hingegen waren in gewissen Fällen zwar mit einem Brandopfer verbunden (Lev. 4, 7), größtentheils aber für sich allein bestehend. In keinem Falle aber wurde ein Sühnopfer für absichtlich begangene Sünden dargebracht; denn für solche Sünden folgte die Strafe der Execration (Num. 15, 29 ff.), nur absichtslos und unborsächlich begangene Sünden konnten durch Opfer gesühnt werden.

Hier drängen sich nun zwei Fragen auf. Erstens: Warum bewirkte nur das Blut die Sühne? Bekannt ist der rabbinische Kanon: אין כפרה בלא דם,

\*) Aus diesen Stellen ist die Behauptung des Verf. nicht ersichtlich. Kobak.

(<sup>50</sup>) Vergl. auch Zachar. 3, 4, so wie den jerus. Talm. Joma Cap. 7, letzte H. wo die Sünden aufgezählt werden, für welche die einzelnen Stücke jener Gewänder sühten, und hierzu Erachin 16, a. (Vergl. noch Joma 72, b. חלל נדרי כבוד וכו' und Sebachim 88, b; so wie jer. Talm. Joma Cap. 1, H. 2. Kobak.)

(<sup>51</sup>) Daß als Ausnahme gestattete Mehlopfers des Armen als Sühnopfer (Lev. 5, 11) kann natürlich die angegebene Norm nicht aufheben.

(<sup>52</sup>) Über die scheinbare Abweichung betreffs der Friedensopfer zur Zeit der Richter s. S. 35.



wozu man Hebr. 9, 22 vergleiche, wo es heißt: *χωρίς αιματεκχυσίας ου' γινεται αφεσις* (<sup>53</sup>). Die Stelle Lev. 17, 10—11 genügt zur Lösung unserer Frage nicht völlig; denn während an anderen Stellen das Verbot des Blutgenusses (Lev. 3, 17; 7, 26; 19, 26) nicht weiter motivirt wird, an einigen anderen Stellen (ibid. 17, 14; Deut. 12, 23) der Grund, daß das Blut die Sünde ist, angegeben wird, so wird in unserer Stelle noch hinzugefügt: *והי נחמך לך על הנפש ללך על נפשוכם כי הם נפש יכר*. Mag man aber mit Baehr (in seinem Werke: *Symbol. d. mos. Kult.*) das ganze Gewicht auf das wiederholte *על* legen, oder mit Watke (in der Rezension des gedachten Werkes in den Hallischen Jahrbüchern) den ganzen (gesperreten) Satz als einen gelegentlichen Zusatz betrachten, so wird jedenfalls hier nur die Sühnkraft des Blutes erklärt, ohne aber das Blut als das einzige Sühnmittel bezeichnet; wäre dies der Fall, so wäre jener Zusatz richtiger an seiner Stelle, wenn er da, wo von Opfern gehandelt wird, hinzugefügt sein würde. Wir sind daher, da die Bibel jenen Kanon nicht deutlich ausspricht, auf die eigene Untersuchung angewiesen.

Watke (a. a. D.) sagt: „Die sühnende Kraft des Blutes erklärt sich auch abgesehen von der Baehr“.

<sup>53</sup>) Diese Stelle steht geradezu im Widerspruch mit Hebr. 10, 4. Hier heißt es: *αδυνατον γαρ αιμα τωρων και τραγων αφαιρειν αμαστιας* (So in der Tischendorf'schen Ausgabe Leip. 1841; in der Meinel'schen Ausgabe Leipzig 1733 steht falsch gedruckt *τραγων* was den Ergötzen des M. T. viel zu schaffen machte; wir kommen darauf zurück. Dem talm. Kanon widerspricht die Stelle: *נפשות יחידים ונפשות רבות ש. jebodh* Tos. zu Sebachim 6, a. f. v. *יחידים*

sehen Theorie ganz einfach. Das Blut als Träger des Lebens, fiel bei den Opfern an Gott, als Schöpfer des Lebens zurück. Fell und Blut heißen daher vorzugsweise die Speise Gottes (Ezech. 44, 7 und 15), waren ihm bei allen Opfern geweiht und in diesem Zusammenhang wurde den Menschen der Genuß von Fell und Blut gleichmäßig untersagt (Lev. 3, 17; 7, 23, — 25).“ Allein warum heißt das Fell: Speise Gottes? Warum fiel das Fell an Gott zurück, da er doch nicht, wie das Blut Träger des Lebens ist? Warum führte nicht das Fell ebenso gut wie das Blut, da es ja ebenfalls an Gott zurückfiel? Ist nicht das Zurückfallen an Gott der alleinige Grund für die Sühnkraft der Mahlopfer? Watzke legt Gewicht auf die Stelle Lev. 3, 17, wo der Grund für das Verbot jenes Genusses, wenn nicht deutlich, doch angedeutet zu sein scheint: weil Fell und Blut geopfert werden mußten; allein Lev. 17, 14 wird das Blut von allen Thieren verboten, selbst von solchen, die nicht geopfert werden, und im Deut. 12, 20—23 handelt es deutlich von Thieren, die man außerhalb des Tempels schlachtete; demnach kann auch in unserer Stelle der Zusatz *non nisi* nicht das Verbot des Blutgenusses, sondern nur die Sühnkraft desselben motiviren, da aber das Blut hier nicht als alleiniges Sühnmittel bezeichnet wird, so werden wir zu unserer Frage von Neuem hingeleitet.

Die zweite Frage ist: Wie kann die Sühne durch ein äußeres Mittel überhaupt bewirkt werden? Entsteht auch durch den Sühnbegriff im Allgemeinen kein Widerspruch in der Natur des göttlichen Wesens, weil dieses in höherer Harmonie Liebe und Gerechtigkeit verbindet, so verträgt es sich den-



noch schwerlich mit unseren ethischen Begriffen, daß die Sünde, deren Entstehen in der subjectiven Willensäußerung beruht, durch etwas Außeres, Materielles gesühnt werden könne.

Allein wir müssen zuvor bestimmen, ob Moses bei dem Opferinstitut eine bloße Enthaltung bedeutungsloser Ritualien beabsichtigte, und diese als den Hauptzweck im Auge hatte, oder ob das ganze Ritual nur auf das Gemüth, die Gesinnung des Opfernden einwirken, also nicht Zweck selbst, sondern nur Mittel zu höheren Zwecken sein sollte. — Scholl (Studien d. Würtemb. Geistlichkeit VI. 1, S. 31 und 55) sagt: „Ist das mos. Gesetz bei allen seinen Vorzügen doch nicht frei von Unvollkommenheiten, so müssen wir im voraus es wahrscheinlich finden, daß auch in seiner Opfertheorie das Aeußere als die Hauptsache erscheine und die Gesinnung des Opfernden in den Hintergrund treten werde.“ — Allein diese willkürliche Voraussetzung kann wahrlich nur von dem erwartet werden, der niemals die Dogmatik des alten Testaments geprüft und würdig beurtheilt hat. Wir übergehen alle diejenigen Stellen, in welchen die Propheten die Opfer mit dem größten Eifer verwarfen, so sie nur eine werthlose Wertheiligkeit und nicht die Gabe einer frommen Gesinnung sind, wobei doch Niemand behaupten wolle: Moses habe in dieser Beziehung den späteren Propheten nachgestanden. Für den christl. Gelehrten und Geistlichen sollte doch das neue Testament nicht ohne Gewicht sein, das nicht selten die Priorität Moses vor den übrigen Propheten mit den deutlichsten Worten ausspricht. — Wir übergehen ferner auch diejenigen Stellen, in welchen Moses mehr als bloß angedeutet hat, daß es nicht sowohl des Opfers, als vielmehr eines reuevollen Bekenntnisses bedarf (Lev. 5, 5 und

17; 16, 21; Num. 5, 7), auch jene Stelle, wo sogar ein feierliches Gebet vorgeschrieben ist (Deut. 26, 1—16; *ibid.* 14, 23); eine Stelle jedoch müssen wir anführen, die gewissermaßen den Ausgangspunct für den Kultus bildet, und die am klarsten darthut; wie wenig im mos. Kultus der äußere Glanz von Gewicht war. In Exod. 20, 24 heißt es: Einen Altar aus Erde sollst du mir machen, opfern auf ihm deine Brand- und Friedensopfer, dein Klein- und Großvieh; überall, wo ich meinen Namen anrufen lasse, werde ich zu dir kommen und dich segnen. — Also nur aus Erde soll der Opferaltar sein, und richtig bemerkt Clericus (3. d. St.): *Nam cultus non potest Deo exhiberi sino multa nominis ejus commemoratione.* Ein anderer chrisl. Gelehrte erklärt unsere Stelle: *Sciatis, me altari terreo cultuque sancto et simplici, magis quam arte vel elegantia quaesitissima, delectari* (Spencer: *De leg. ritual.* p. 314). Sollte aber der Altar ein einfacher sein, so hatten die Ritualien der Opfer selbst gewiß den Zweck nicht einen bloßen Affect, sondern eine tiefe Einwirkung auf das religiöse Gemüth, auf das sittliche Bewußtsein des Opfernden herbeizubringen.

Wir müssen ferner untersuchen, in wie weit die bewirkte Sühne das durch die Sünde gestörte Verhältniß wieder herzustellen hatte; sollte sie den gesühnten Menschen bloß in den staatlichen Verband zurückführen, oder denselben auch in religiöser Beziehung mit seinem Gotte ausöhnen, mit anderen Worten: Bewirkte die Sühne bloß die Heiligkeit für die äußere, oder zugleich auch für die innere Theokratie? Baehr (a. a. O. II. S. 213) sagt: Das Blut des Thieres, das selbst nur ein äußerliches war, bewirkte auch nur eine äußere Heiligkeit



und Reinheit (τῆς σαρκος καθαρότητα, Hebr. 9, 13), wie die ganze Theokratie eine äußere (ἐξωτερικὰ κατὰ σάρκα) war. — In dieser Weise unterscheidet Hengstenberg äußere und innere Theokratie (<sup>54</sup>) und diesen Weg betraten Alle, welche das alte und das neue Testament in Beziehung der Opfertheorie in Einklang bringen und den oben (Anm. 53) erwähnten Widerspruch lösen möchten. Allein bleibt es vom wissenschaftlichen Standpunct aus gerechtfertigt, wenn man bei der Untersuchung eines alttestamentlichen Gegenstandes nur auf dem Boden dieses Testaments sich bewegt (<sup>55</sup>), und kann das neue Testament um so weniger maßgebend für jene Untersuchung sein, als die dogmatische Bezie-

(<sup>54</sup>) Er sagt: Bewirken konnten die Opfer nur in gewissen Fällen die Reinheit für die Theokratie und diese Reinheit war an die äußere Handlung allein, nicht an die damit verbundene Gesinnung geknüpft. — Aber die Sündopfer bezogen sich nicht bloß auf das Verhältniß des Sünders zur äußern Theokratie, sondern auch zu dem heiligen und gerechten Gott; in Beziehung auf denselben waren sie nicht bewirkend, sondern nur bezeichnend. In Bezug auf das erstere Verhältniß heißt es Hebr. 9, 13. πρὸς τὴν τῆς σαρκος καθαρότητα, in Bezug auf das zweite: (ibid. 9, 9) μὴ συνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τοὺς λατρεῖοντα (ἀνάρνησις ἁμαρτιῶν). (Christologie I. Th. I Abschn. E. 264 Anm). — Wie die Gesinnung sein muß, sagt Hengstenberg: Indem der Sünder das Blut der Thiere vergießen ließ, zeigte er an, daß er selbst den Tod verdient habe, wenn Gott mit ihm nach seiner Gerechtigkeit und nicht nach seiner Barmherzigkeit handeln wollte. Die Wirkung des Opfers hing in dieser Hinsicht einzig von der damit verbundenen Gesinnung ab.

) Bachr (a. a. D. II. E. 197) sagt selbst: Ein ersprißliches Resultat läßt sich jedenfalls nur dann hoffen,



hung eine ihr angemessene Auffassung bedingt, und auf Kosten der wissenschaftlichen Principien eine willkürliche Deutung — wir lassen es dahingestellt — mit Recht, oder Unrecht sich erlaubt, so findet sich ohne dieß im ganzen alten Testamente auch nicht eine Spur von jenem Unterschied, und es läßt sich vielmehr aus dem Pentateuch darthun, daß die mos. Opfer nicht allein jene Heiligung für die äußere Theokratie, — wenn wir eine solche dem Namen nach gelten lassen möchten, — sondern auch für die innere bewirkten.

Das Brandopfer, dessen Blut den Bund zwischen Gott und Israel schließen sollte (Exod. 23, 1 — 8), kann doch wohl keine bloß äußere Beziehung gehabt haben; der Ausdruck  $\text{זָבַח}$  (Lev. 1, 3; 5, 26; 14, 18; Num. 31, 50) kann unmöglich auf die äußere Theokratie bezogen werden. Am deutlichsten spricht für uns die Natur des  $\text{זָבַח}$ . Dieses wurde bei rein civilen Vergehungen gebracht (Lev. 5, 20 — 26); wurde aber das Vergehen schon durch die Erstattung des ungerechter Weise angeeigneten Gutes, wozu noch der Hinstheil des Werthes hinzukommt, gesühnt, so mußte das Opfer selbst nur dazu dienen, das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, welches auch durch ein bürgerliches Vergehen gestört wurde, wieder herzustellen.

Demnach bewirkten die Opfer die vollständige Heiligung, und zwar nicht durch sich selbst, die nur etwas Materielles sind, sondern durch die veränder-

---

wenn aufs strengste dem biblischen Texte gefolgt und der Zusammenhang, in welchem das Opferwesen mit dem Ganzen des mos. Kultus steht, nie aus dem Auge verloren wird.“ — Watke ist natürlich von der dogmatischen Einseitigkeit nicht befangen.

te.  
hatte  
jeht  
nipu

fer a  
lichen  
steht  
bindu  
diese

fung

nen

nie

sich

häuf

1,

ge

höher

32,

Schl

nur

mach

relig

herr

lung

nicht

(56)

te, gebesserte Gesinnung des Opfernden (<sup>56</sup>); sie selbst hatten nur symbolische Bedeutung, und wir haben jetzt zu zeigen, in wiefern das Symbol in der Manipulation des Blutsprengens ausgedrückt war.

Wir haben oben (§. 5. dieses Werkes) die Opfer als: Manifestation des Bewußtseins von der menschlichen Würde bezeichnet; des Menschen Würde besteht im Geiste, der des Menschen unmittelbare Verbindung mit Gott bekundet. Würde der Mensch nun dieser Würde, seines Vorzugs vor der übrigen Schöpfung, stets eingedenk sein, er gehörte dann zu jenen Geistern, die zwar fehlen (Job 4, 18; 25, 5), nie aber sinken können; wie oft aber senkt der Mensch sich selbst von der Höhe seiner Würde hinab, wie häufig erniedrigt er sich noch unter das Thier (Jes. 1, 11), wie oftmals vergißt der Sterbliche die enge Grenze seiner Wirksamkeit, und betrachtet sich höher als es dem Geschöpf geziemt (Deut. 8. 17; 32, 15). Diese Seite der menschlich-moralischen Schwäche ist es, auf die der weise Gesetzgeber nicht nur aufmerksam, sondern die er auch unschädlich machen mußte, und der Kultus, der das gesammte religiöse Bewußtsein jener Zeit durchdrang und beherrschte, mußte auch nach jener Seite hin seine Wirkung äußern. Der Mensch sollte opfern, wodurch er nicht bloß (wie früher nachgewiesen; s. L. Bl. d.

(<sup>56</sup>) Die Rabbinen dachten niemals herüber anders. Im Siphra S. 252, a heißt es: **וְהָיָה חֵטְא וְשֹׂאָה חֵטְא וְשֹׂאָה חֵטְא וְשֹׂאָה חֵטְא**. Maimuni (Zab. ha—Chas. hil. Tefschuba c. 1. §. 1) sagt: **כָּל חֵטְא וְשֹׂאָה חֵטְא וְשֹׂאָה חֵטְא וְשֹׂאָה חֵטְא** על שגגתו או על דרוג חטא וְשֹׂאָה חֵטְא וְשֹׂאָה חֵטְא וְשֹׂאָה חֵטְא. Der von Raschi undartenoro (Horajot 1 4) aufgestellte Kanon: **כָּל חֵטְא וְשֹׂאָה חֵטְא וְשֹׂאָה חֵטְא** gilt nur für den dort gebachten speciellen Fall.



Dr. 1849. col. 28) seine Würde vor der übrigen Schöpfung bekunden, sondern auch das doppelte Bekenntniß an den Tag legen sollte, daß einerseits das Leben mit allen seinen Verhältnissen auf Gott sich beziehe, seiner Ordnung unterworfen ist, und daß andererseits der Mensch die für ihn geschaffene Natur nicht mißbrauchen, sondern dem göttlichen Willen gegenüber, aufgeben, hinopfern muß; und damit dieses Alles auf die möglichste Weise zur klaren Anschauung werde, ward verordnet, daß das Blut auf dem Altar gebracht werde. In dem Blute ist die Seele (§. 8), diese aber, als Werkstätte der Begierde und der Leidenschaft, ist die Ursache jener Entwürdigung; indem nun aber das Blut Gott geweiht wird, so bekennet der Mensch, daß das Leben, mit dem das Blut identisch ist, Gott gehöre und der Mensch seiner Abhängigkeit von Gott eingedenk ist. Zugleich gibt der Opfernde auch seinen Willen kund, daß er rein und versöhnt in der Nähe seines Gottes weilen möchte, weshalb das Blut zuweilen in das Innere des Heiligthums gebracht wurde: Die Sünde selbst deren Träger das Blut ist, wird in der Nähe Gottes geläutert, verwandelt, (\*) und so war es nur eben dieses Ritual, was symbolisch die Sühne bewirkte, wobei wir vollkommen De Wette und anschließen, wenn er sagt: Neque alio nisi sensu symbolico victimarum substitutio in locum offerentis sumi potest, licet postea sicut omnia symbola in superstitionem verterit! (De morte expiat. etc. p. 20).

\*) Ähnlich und sehr richtig erklärt Nachmanides das Verbot des Blutgenusses in seinem Commentar zum Pentateuch. (Lev. 17, 10. — 11.)



## §. 14.

**Kritische Untersuchung der verschiedenen Ansichten über den Sühnbegriff der mosaischen Opfer.**

Nachdem wir für die symbolische Bedeutung der Opfer uns erklärt haben, so wollen wir diejenigen Ansichten untersuchen, welche von der unserigen abweichen, hingegen die Ansichten derer, die ebenfalls die symbolische Bedeutung annehmen, der Vollständigkeit halber bloß referiren. — Es ist schon vielfach versucht worden, die verschiedenen Ansichten herüber systematisch zu ordnen, so von Scholl (Stud. d. Würtemb. Geistl. V. S. 133 ff.), von Tholuf (Beilage II. zum Hebr. Brief S. 77. ff.) und zuletzt von Baehr (a. a. O.) Allein berücksichtigt der Letztere nur die vornehmsten Meinungen, und referirt andererseits Tholuf viele derselben, ohne sie einer Kritik zu unterwerfen, so vermißt man bei Scholl eine durchgängig richtige systematische Zusammenstellung, und auch ihm bleibt nur das getheilte Verdienst, die verschiedenen Ansichten gesammelt zu haben. — Wir unsererseits theilen sämtliche Ansichten in drei Hauptklassen. Erstens in die, welche die Meinungen derer umfaßt, die die symbolische Bedeutung der Opfer verwerfen und denselben eine reale Sühnkraft zuertheilen; zweitens in die, welche die Meinungen derer vereinigt, die für die symbolische Bedeutung der Opfer sich erklären, und drittens in die, welche die Ansichten derer enthält, die beide Naturen, die symbolische und die reale Sühnkraft der Opfer vindiciren.

**Erste Klasse.**

Von denen, welche zu dieser Klasse gehören,

d. i. welche den Opfern eine reale Sühnkraft zuertheilen, haben Einige diese Sühnkraft philosophisch, Einige juristisch, endlich Einige physisch erklärt.

Philosophische Erklärung A. Bauer (Theol. des N. T. S. 312), Kaiser (Bibl. Theol. II. 1. S. 123) und Rosenmüller (Excur. zum Lev. p. 197) meinen, die Opfer sühnten an und für sich, weil sie angenehme Gaben für die Gottheit waren. Rosenmüller läßt dieß allerdings nur von den Brand- und Mehlopfern gelten, die eigentlichen Sündopfer hält er, mit einer später zu erwähnenden Ansicht, für eine Strafe, oder Lösemittel, worauf wir zurückkommen. — Betrachten wir für jezt die gemeinsame Ansicht der gedachten Gelehrten genauer. Sollten Opfer nur sühnen, weil sie eine angenehme Gabe für die Gottheit sind, dann müßten die Brandopfer, die gänzlich der Gottheit anheimfielen, und nicht das Sünd- und Schuldopfer, von denen die Gottheit nur einen geringen Theil bekam, die eigentlichen Sühnopfer sein; bestand aber die Annehmlichkeit für Gott darin, daß er einen Theil des Opfers für sich und einen andern für seine Diener, die Priester, bestimmte, dann fragt es sich, warum dieses nicht bei allen Opfern stattfand? Oder sollte dieß schon in der Bestimmung liegen, daß die Priester die Haut des Brandopfers (Lev. 7, 8) bekamen? — Wie erklärt sich ferner das Aselopfer, daß ein Sühnopfer *Kar'ê-Exuv* war und dennoch die Gottheit nicht anheimfiel? Sollte endlich die Annehmlichkeit für Gott in der Entäußerung irgend eines Besihs bestanden haben, dann müßte nach altjüdischer Anschauungsweise (<sup>57</sup>) die Entäußerung der Sühnopfer,

(<sup>57</sup>) גדולתו ופסח יומך ומי שחינו מנחם ופסח (Kidduschin 31. a; S. A. Jore Dea §. 246, b.)



die abgefordert wurde, höher als die der freiwilligen Opfer sein, und doch ist das Brandopfer das vorzüglichste (§ 22). — Es könnte ferner für fremde Personen nicht geopfert werden, da diese sich keiner Sache entäußern, und doch geschah jenes öfter (s. Job. 1, 5; über das Opfer für Kaiser Augustus s. Philo. Legat. ad Cas. p. 1036; über das freiwillige der Juden für Alexander s. Josephus: Antiqq. 4. B. zu Ende). — Auch bedeutet der Namen *זֶבַח* nicht bloß eine Gabe (§. 18; L. Bl. l. c. col. 305). Endlich müßte nach dieser Auffassung das Ritual des Verbrennens und nicht des Blutsprengens der eigentliche Act der zu bewirkenden Sühne sein, was wiederum für die Erklärung der Mos. Opfer nicht paßt.

B. J. J. Wagner (Relig. Wissensch. Kunst und Staat etc. §. 5), Marheineke (Grundlegung der Homiletik S. 12) und ebenso Schelling und Zimmer (bei Scholl a. a. O.) erklären die Sühnkraft der Opfer dadurch, daß der Mensch durch die letztere das Scheinwesen dem ewigen Urwesen weiht<sup>(58)</sup>. Allein passen auch hier wiederum die Brandopfer besser für die eigentlichen Sühnopfer, da die gänzliche Zerstörung des Opfers für jenen Gedanken bezeichnender ist, so kann jene Auffassung auch aus andern Gründen für die alttest. Opfer keine Anwendung finden. Wir können durchaus die Wichtigkeit nicht außer Acht lassen, die das Gesetz auf das Ritual des Blutsprengens legt; für jene Auffassung wäre auch hier der Act des Verbrennens viel bezeichnender; zweitens sollte die Weihe des Scheinwesens

(<sup>58</sup>) Marheineke sagt: Opfern ist nichts anders, als das vergängliche Scheinwesen dem ewigen Urwesen weihen, darin ist das Wesen der Religion selbst ausgesprochen.



an die Gottheit darin bestehen, daß das Opfer auf dem Altare Gott dargebracht wurde, so paßt dieses nicht für das Asäselopfer (Lev. 16, 22), das dem zweiten am Versöhnungstage dargebrachten Opfer geradezu entgegengesetzt ist, und doch ist es eben wie dieses ein Sühnopfer. — Ganz und gar unanwendbar ist diese Auffassung für das indische Opfer (§. 4: Z. Bl. l. c. col. 21), welches von Göttern gebracht wurde, bei denen von Scheinwesen nicht die Rede sein kann. Endlich könnte auch nach dieser Auffassung für fremde Personen nicht geopfert werden, da hier nicht der Sünder selbst die Weihe vollzieht, in welchem Falle diese selbst nur einen relativen Werth haben konnte.

**Juridische Erklärung.** Diese Erklärung ist die bei weitem ausgebreitetste. Heß (vom Reiche Gottes 1. S. 237), Schmidt (Commentatio, in qua remissionis peccatorum notio indagatur l. p. 9), C. C. Flatt (Philos. creg. Unters. über die Lehre von der Versöhnung Gottes mit den Menschen, II. S. 103 ff), Eüstind (In Flatt's Magazin 4. S. 118), Rosenmüller (a. a. D.), Storr (Ueber den Zweck des Todes Jesu §. 8. S. 482) und namentlich J. D. Michaelis (Mos. Recht 4. §. 189) halten die Sühnopfer für eine Strafe, welche, wie jedes andere Strafmittel, das Vergehen sühnt (<sup>39</sup>).

(<sup>39</sup>) Michaelis sagt: Durch Sühn- und Schuldopfer geschah nach dem vorangegangenen Bekenntniß des Verbrechens, eine so genannte abolitio criminis, d. i. das Verbrechen wurde weiter nicht bestraft, und das Opfer als eine Art von Buße (multa) angesehen. — Aehnlich sagt Kant (bei Tholuk a. a. D.): Das Schuldopfer genügt der Idee des Gesetzes, welches für die Sünde den Tod, oder doch irgend eine Strafe fordert.

Allein scheint auch für diese Ansicht der Gebrauch bei den Sühnopfern zu sprechen, daß die Priester und einst die Opferbringenden von dem Opfer genießen durften, um so das Bewußtsein der Strafe für den Opfernden rege zu machen, so widerspricht sie doch, wenn sie das Opfer nur als bürgerliche Strafe betrachtet, dem juridischen Strafbegriff der Bibel. Die Strafe kann nämlich aus doppeltem Grunde verhängt werden, entweder verlangt das Vergehen an und für sich vermöge seiner absoluten Natur die Strafe, oder diese letztere dient nur zur Abschreckung Anderer (vergl. Seneca: De ira 1, 16, 21). Für die erstere Auffassung erklärt sich Winer (Bibl. R. W. b. s. v. Strafe); Michaelis hingegen für die Abschreckungstheorie <sup>(60)</sup>; da nun das Opfer nur für absichtslos begangene Sünden (s. ob. §. 13.) gebracht wird, so ist es ja nicht möglich, den Menschen vor einem absichtslosen Vergehen in voraus abzuschrecken, da in diesem Falle jeder Gesetzgeber nur das Verbrechen im Auge haben kann, welches die bewusste Thatsache einer subjectiven Willensäußerung ist. Auch könnte nach jener Auffassung wiederum für fremde Personen nicht geopfert werden, da diese doch Nichts dabei einbüßen.

Physische Erklärung. Le Maistre meint, das Blut, als sensibles Prinzip des Menschen, führe

---

<sup>(60)</sup> Er sagt: Den Endzweck der Strafe giebt Moses ausdrücklich an, wie es noch in unserm peinlichen Recht in Klageschriften der Advocaten und Urtheilen angenommen zu werden pflegt: Die Abschreckung Anderer, s. 5. B. W. 17, 13; 19. 20 (Mos. Recht 5. §. 230)

physisch, durch das Vergießen desselben, die Sünde (<sup>61</sup>). Nach ihm ist also das Blut das eigentliche Substrat des Sündhaften im Menschen und somit selbst etwas Unreines, was durch das Ausgießen weggeschafft werden muß. Allein in den mos. Schriften erscheint das Blut durchaus nicht als unrein (<sup>62</sup>); es könnte, wenn es unrein wäre, weder auf den Altar, noch in das Innere des Heiligthums gebracht werden. Wichtig bemerkt Clericus zu Lev. 6, 20, wo verordnet wird, daß ein Kleid, auf welches etwas von Opferblut gefallen war, auf heiliger Stätte abgewaschen werden muß, indem er sagt: quia nempe sanguis ille sacer erat, ideoque in loco immundo ablutione veluti effundi non debuit. — Das Blut wird ferner geradezu als Lustrationsmittel gebraucht (Lev. 8, 151, 23, 30; 14, 7). Nur das Blut der rothen Kuh war wie diese selbst unrein (Num. 19, 7), welches aber weder sühnende, noch lustrirende Kraft besaß, und von welchem Opfer nur die Asche benutzt wurde. Das Asaselopfer kann endlich nach dieser Auffassung gar nicht erklärt werden. Vergl. auch Klaiber: Versöhnungslehre S. 79.

### Zweite Klasse.

Hierher gehören alle diejenigen, welche für die symbolische Auffassung sich erklären. Wir haben schon oben die Meinung De Wette's angeführt. Dieser Richtung schließt sich nach Vorgang Philo (De victim. p. 336) auch Klaiber an (a. a. O. S. 73),

(<sup>61</sup>) Er drückt sich aus: L'homme étant donc coupable par son principe sensible, par sa chair, par sa vie, l'anathème tombait sur le sang (Soirées de St. Petersbourg 1, p. 390).

(<sup>62</sup>) Blut und Fett heißen weder שֶׁטַח noch חֵמֶץ, wie die Lev. 11, 4 — 10 aufgezählten unreinen Gegenstände.



wie auch Sykes und Semler (bei Tholuk l. c.), Steudel (Weihnachtsprogramm 1825 und Glaubenslehre Seite 259) und Hasenkampf (Wahrheit zur Glückseligkeit, im Aufsatz über die Opfer Nr. 1. und 3.).

Die meisten Auffassungen dieser Klasse haben nur das Mangelhafte, daß sie den Act des Blutsprengens, auf welchen die Schrift so viel Gewicht legt, mehr oder weniger außer Acht lassen, und die scharfsinnigste symbolische Auffassung kann nur dann auf Richtigkeit den meisten Ausdruck machen, wenn sie sämtliche, oder doch die Hauptritualien der Opfer als Ausgangspunct ihrer Erklärung wählt.

### Dritte Klasse.

Hierher gehören die schon ob. §. 13, Anm. 45. erwähnte Meinung Hengstenbergs, nach welcher die Opfer in Beziehung auf die äußere Theokratie an und für sich, in Beziehung auf die innere, durch die Gesinnung des Opfernden sühnten. Die Opfer hatten also reale und symbolische Sühnkraft. Was jenen Unterschied zwischen äußerer und innerer Theokratie betrifft, haben wir gezeigt, wie hierfür nirgends in den mos. Schriften ein Anhaltspunct vorhanden ist, wie er ferner nur aus der Schule derjenigen hervorging, die das alte und das neue Test. in Beziehung der Opfertheorie in Einklang zu bringen suchten. Hier berücksichtigen wir jenen zweiten Unterschied in der Sühne selbst. Nach H. sühnten die Opfer durch die äußere Handlung, wenn sie sich bloß auf das Verhältniß des Sünders zur äußeren Theokratie bezogen. In diesem Falle ist es eben unerklärlich, warum das Gesetz gerade bei dem Schuldopfer, das im Falle eines Civilvergehens gebracht wurde, ein Bekenntniß





ten wurden Vieh und Vögel genommen (<sup>65</sup>), von welchen die letzteren theils durch Schlachten mit dem Messer (Lev. 14, 50), theils durch Abwürgung des Kopfes (ibid. 1, 15) geopfert worden. — Sämmtliche Opfer mußten rein (<sup>66</sup>) und fehlerlos (<sup>67</sup>) sein. Das Vieh bestand in Groß- und Kleinvieh, und wird mit dem Collectivnamen: **קָר** und **בָּהֵם** bezeichnet (ib. 1, 2) (<sup>68</sup>). — Zu dem Großvieh gehörte das Stiergeschlecht **בָּקָר** (Richter 6, 25), **פָּר** **הַבָּקָר** (ibid), **פָּר בֶּן בָּקָר** (Lev. 4, 3), so wie der Ochse **שׂוֹר** (ib. 9, 4), **שׂוֹרֵי** (Esra 6, 17), **בְּנֵי שׂוֹרֵי** (ib. 9) und endlich das Kalb **עֵגֶל** (Lev. 9, 3), **עֵגֶל בֶּן בָּקָר** (ib. 2), **עֵגֶל בָּקָר** (1. Sam. 16, 2), **עֵגֶל מִשְׁלַח** (Gen. 15, 9) (<sup>69</sup>). Letzteres gehört freilich der vor-

(<sup>65</sup>) Nicht alle reinen Thiere durften genommen werden, wie die sieben Arten (Deut. 14, 4). — Hühner und Gänzer wurden ausgeschlossen, weil sie auf Misthaufen gerne verweilen (Escuche: *Dissertatio de Gallis et Gallinis ad aram Jehovahae non factis*). Man vergl. Aboth de Rabi Natan C. 35, und B. K. 82, b. Fische wurden nicht genommen, weil sie kein Herz haben (Vegetus: *Oratio de Natalibus ad aram Jehovahae non factis*).

(<sup>66</sup>) Nach den Rabbinern durften selbst die von unrein gewordenen Saamen entstandenen Saaten nicht genommen werden (Maimuni: *Jad ha chasaka*, Hilch. Isure Mischeach C. 6, §. 8); dasselbe gilt von unrein gewordenem Holze.

(<sup>67</sup>) Verschieden sind die Ansichten Betreffs der Fehlerlosigkeit der Vögel. In Siphra (fol. 239, a) heißt es: **תָּמִיד חֲכָמִים וְלֹא תָמִיד חֲכָמִים**; Maimuni (l. c. C. 3, §. 1) will die größeren Fehler, bei den Vögeln verboten wissen.

(<sup>68</sup>) Vergl. meinen Beitrag im Lit. Blatt b. Orients 1846. Nr. 24.

(<sup>69</sup>) Ueber die Ethymologie von **בָּקָר** und **בָּהֵם** sehe man Vitringa (*De Decimis Judaeorum* p. 229 ff.)

mosaischen Zeit an. In Hos. 10, 11 bezeichnet עגלה eine junge zur Arbeit schon fähige Kuh; vergl. dagegen Deut. 21, 3, wo עגלה זכר eine junge Kuh bezeichnet, die noch nicht zur Arbeit benützt wurde. (\*)

Zum Kleinvieh gehörte das Ziegengeſchlecht: שעיר (Lev. 16, 9), שערות עזים (ibid. 5, 6), שער עזים (ib.), עז (ib. 3, 12), לפורי עזים (Esra 6, 17), עמודים (Num. 7, 17); כבש חטאת (Lev. 3, 7), כבש (ibid. 4, 37), כבשה (ib. 5, 6), כשבה (ib. 14, 10), חס (Jes. 43, 23), עגה חלב (1. Sam. 7, 9), חיל (Lev. 9, 4), חמרין דכרין (Esra 6, 17) (\*\*). Der vormosaischen Zeit gehört noch an חיל משולם (Gen. 15, 9) und עג משולם (ibid.). Ueber מריח (2. Sam. 6, 13) vergl. Bochart (Hierozy. I. p. 282. ff.)

Die Vögel wurden nur aus dem Taubengeſchlecht gewählt: תורים (Lev. 1, 14), גוזל (Gen. 15, 9), בני יונה (Lev. 1, 14) und לפר (ibid. 14, 5) <sup>(70)</sup>

Zur Libation wurde genommen: Wein יין (Num. 9, 5) <sup>(71)</sup>, סכר (ib. 28, 7) <sup>(72)</sup>, חמר (Esra 6, 9),

(\*) Über פרה (Num. 19, 2) vergl. S. 20, R. 10, Anm. 90.

(\*\*) Wir erwähnen noch גדי (Nicht. 6, 19) und גדי כפרים (ibid. 13, 19). — Vergl. noch ראשי (Exod. 23, 19). — und Esra (3. a. St.).

<sup>(70)</sup> Spencer (De legibus ritual. Haeb. p. 1051) übersetzt לפר durch Passeres; s. dagegen Rosenmüller (in den Scholien 3. d. St.).

<sup>(71)</sup> Ohne Zweifel erst nach der Eroberung Palästina's; denn in der arabischen Wüste wächst solcher nicht.

<sup>(72)</sup> Das Wort סכר geben die 4XX (Lev. 19, 9) durch σίκερα wieder. In dem gr. Ven. Text der findet sich hiefür: μυσταίον und 1. Sam. 1, 15: μεδυσμα. In Jes. 19, 10, wo die LXX שִׁכָּר für שִׁכָּר lesen, übersetzen sie es durch ξύδον. — Ähnlich lesen die XXXX (Job. 29, 5) שִׁכָּר für שִׁכָּר — In Ps. 69, 13 übersetzen die 4XX das Wort durch οἶνος. Ich bemerke hier gelegentlich, daß dieselben zu Hos. 3, 2 auffal-



Del שמן (Lev. 2, 2), מֶסֶח (Esra 6, 9), welches zu verschiedenen Manipulationen gebraucht wurde, und Wasser מֵי (1. Sam. 9, 5) <sup>(73)</sup>.

Zum Räucherwerk, im Allgemeinen כֶּמֶס (Exod. 30, 7) genannt, nahm man Balsamtropfen קָטָף (ib. 34), Seenagel שֶׁחֶלֶת (ib.), Galbaum חֶלְבֹנָה (ib.) und Weihrauch לִבְנָה (Lev. 2, 1). Letzteres wurde ebenfalls zum Mählopfers genommen; genauer heißt es לִבְנָה זָכָה (Exod. 30, 34) <sup>(74)</sup>.

Die Vegetabilien zu den Mählopfern bestanden in gedörrten Mehren חֲצִי (Lev. 2, 14), Weizen חֲטִי (1. Chr. 21, 23), Roggen חֲטִי (Esra 6, 9), Gerste עֲדָרִים (Num. 15, 5). — Aus dem Getreide wurde gewöhnliches (קָמָח), oder feines Mehl (סֶלֶת) bereitet. — Wurde das Mehl bloß mit Wasser geknetet, so hieß der Teig עֵיסָה (Num. 9, 21) und aus diesem Teig wurde entweder durch Hinzuthun von Sauerteig gesäuertes (חָמֵץ, Lev. 23, 17), oder ohne denselben ungesäuertes (לֶחֶם, ib. 2, 5) Brod bereitet. — Zu allen Opfern (Ezech. 43, 24) wurde Salz genommen מֶלַח (Esra 6, 9 מֶלַח). welches genauer: Bun-

lend מֵי שֶׁמֶן durch νε'β'λ' οἶνον übersetzen. —

Die Vulgata übersetzt überall das Wort durch vinum; der Chaldäer durch מֵי שֶׁמֶן, und Kimchi zu 1. Sam. 1, 15 sagt: כֶּמֶס ist ein aus Früchten bereiteter Trank.

<sup>(73)</sup> Im Pentateuch wird der Opfergebrauch des Wassers nicht erwähnt; nur in 1. Sam. 7, 6; 2. Sam. 23, 16; 1. Kön. 18, 34; Jes. 12, 3; Jos. 9, 27 (?)

<sup>(74)</sup> Die Rabbiner fügen hiezu: Harz חֲרִי, Seenagel מֵי שֶׁחֶלֶת (daselbe wie שֶׁחֶלֶת; vergl. meine „Zoologie des Talmuds“ S. 13), Myrrhe מֵי מִרְיָה, Ingwer, קִינָמון, Narde מֵי מִרְיָה, Safran כֶּרֶס, Kostum קֶסֶם, Kancel קֶלֶס, Zimmet מֵי קֶרֶסֶם, eine Art Pauge מֵי קֶרֶסֶם, Kapertwein מֵי קֶרֶסֶם (s. jedoch Tos. zu Beza 25, b, s. v. וְלֵךְ), sodomitisches Salz מֶלַח קֶרֶסֶם und Ambra, oder Kalmus מֵי מִרְיָה, f. Zoologie d. Talmud's S. 181.

desſalz מלח זרית (Lev. 2, 13) heißt (<sup>75</sup>). — Endlich wird auch Holz als Opfermaterial angeführt (Nohem. 13, 31).

(Fortſetzung folgt.)

(<sup>75</sup>) Michaelis (Supp. IV. p. 1057) lieſt horith für זרית und verſteht darunter das Salpetersalz, — er glaubt dieß in der Phraſe מלח עזר (Exod. 30, 35) angedeutet zu ſehen. Allein ſoll זרית ein Nomen Subst. ſein, zu welchem das vorhergehende מלח im Stat. constr. ſteht, dann müßte, wenn wir חלכך hiezunehmen, zwei Status constructi neben einander ſtehen und זרית חלכך einen einzigen Begriff bilden; nun aber findet ſich öfter זרית חלכך (Deut. 29, 11; Num. 10, 33. niemals aber horith חלכך; ſoll aber זרית kein Nomen, ſondern ein Adjectiv ſein, dann mußte wegen das Gen. masc. des מלח nicht זרית, ſondern זר ſtehen (ſ. Job. 9, 30). — Michaelis bringt einige Quellen aus Schriftſtellern für den Gebrauch des Salpetersalzes bei den Aegyptern; allein Herodot erwähnt nichts davon, und Plutarch (Sympos. 2. IV. prob. 10) berichtet: ἀπεχέσθαι ἀλαν. Was Wansleben von den Aegyptern mittheilt, überträgt Michaelis unnöthiger Weiſe auf die Opfer. Geddes (bei Vater 3. d. St.) lieſt birjat der Sinn der Stelle ſollte ſein: „Du ſollſt nicht das Salz der Portion deines Gottes fehlen laſſen — Sal edulii Dei tui. — Allein wie wird ſich die umgekehrte Conſtruction מלח זרית erklären laſſen? (vergl. Num: 18, 19; 2. Chron. 13, 5). Der Gedanke an ein Bündniß iſt aber jedenfalls der richtigere, da bei allen orientaliſchen Völkern das Salz als Symbol des treuen Bündniſſes galt, (vergl. Roſenmüllers altes und neues Morgenland II, N. 299, 299, S. 149, und Zahn's Archäologie S. 142. — Vergl. noch Winer's R. B. B. Art. Salz.) und die Opfer ſollen ja das Bündniß zwischen Gott und Iſrael befeſtigen. — Ich verweiſe ſchließlich noch auf Erubin 104, a, wo ein eigenthümlicher Gebrauch des Salzes im Tempel erwähnt wird.



## Über einige Werke des Moses Nieti.

Moses Nieti, dem die Natur bei seinem Leben Talent und dem das Schicksal nach seinem Tode einen gelehrten Herausgeber versagte, hat außer dem „מקדמט“ welches H. Prof. Dr. Goldenthal vor einigen Jahren herausgegeben hat, noch verschiedene andere Sachen geschrieben, die selten sind, und in dieser Seltenheit ist ihr Werth. — In der Michailischen Sammlung in Oxford befindet sich von demselben: 8 Blatt stark. Es beginnt mit den Worten: ישר כלבון נכרות עדן מחמרי הכל תרשט und endigt וגו' תרשט כומחמרה ומחמרה mit den Worten: לקבולי מי שפרע וחקרע סגור לבי

Es ist anonym. Es ist eine Art rethorisch sein sollende philosophische Abhandlung in harter und dunkler Prosa. Auch die Schrift in diesem Ms. ist schwer zu lesen. De Rossi in seinen „Libri Stampati“ Ms. N. 1394 hat dasselbe beim מקדמט und bemerkt, daß es ganz unbekannt ist. — In derselben Sammlung in einer anderen Handschrift befinden sich: הקיים מר' מסד רישט. Es sind dieses zerstreute Bemerkungen über allerlei Materien in Bibel, Philosophie und talmudischen Stellen. Es enthält manche interessante Stelle, die Schrift ist sehr schwer zu lesen. Manche Bibelstellen sind gegen christliche Angriffe vertheidigt. Wir lesen auch folgende Worte darin: עוד כתב הרב רישט, ויל: זכרון קלת טענותי נגד ה'ח' ה'ז'רר ה'יד'ו'ז ח'ר הרק צ'רו מי מערכות ד' צדקותיו וצקס להשמיר וח'ר להחוכה עמי וח'ר צו. Es ist zu bedauern, daß nicht der Name des Mönches genannt ist. — In der Vaticanischen Bib. Affermani, S. 224, N. 255 ist eine Handschrift des פ'ילוסופ'ים; zu Ende sind die Worte צ'יט'נה הרב רבנו משה ה'רישט'י בתשעה לחדש כסליו שנת רי"ז לפרט (Vergl. auch „rabbinische Spruchkunde“ S. 85)

Der Name מֹשֶׁה רִיעִי, den der verstorbene Meggio dem Moses Rieti beilegte, und dender Herausgeber des ספר חסד auf den Titelblatt stellte, ist höchst unpassend. Einige Worte über das wirkliche Verhältniß des Moses Rieti zur hebr. Literatur beabsichtigen wir in diesen Blättern zu einer andern Gelegenheit mitzutheilen.

Leopold Dukes.

### Kritische Bemerkungen der Rabbinen über die Vulgata.

Von David Oppenheim,  
Rabbiner zu Gr. Becskerek.

Die im Mittelalter häufigen, öffentlichen religiösen Disputationen machte es den gelehrten Rabbinen vorzüglich Spaniens zur unerläßlichen Nothwendigkeit sich mit der lateinischen Sprache zu beschäftigen, obwohl sie bei ihnen als Kirchensprache, (denn von einem klassischen Studium konnte damals noch keine Rede sein), nicht sehr beliebt war, und darum gewöhnlich von ihnen die christliche oder geistliche (Mönchs- und Kloster-) Sprache עֲרַמְתִּיכָא נְכִיחָא נְכִיחָא genannt wurde. Ueberhaupt ließen sich die Juden nur zur Nothwehr und gezwungen in derartige fruchtlose Kontroversen ein, deren Ausgang nie für sie günstig war; aber die Selbstvertheidigung gebot es, daß man vollkommen ausgerüstet dasthe. Ohnehin machte den jüdischen Gelehrten der pyrenäischen Halbinsel die Erlernung der lateinischen Sprache, d. h. des sogenannten Kirchenlateins, wie solches im Mittelalter blühte, wenig Schwierigkeiten, indem das Spanische und Portugiesische als romanische Sprachen der Mutter sehr ähnlich sind. Es läßt sich auch daraus



erklären, warum die Kenntniß des Lateinischen hier viel häufiger als bei den germanischen Juden anzutreffen ist, denen die Aneignung einer fremden todtten Sprache nicht leicht sein mochte, da ihnen der Zutritt zu den einzigen wissenschaftlichen Anstalten, zu den Klosterschulen versagt war. S. Zunz, zur Geschichte 2c. S. 6. — Die Berührung der spanischen Juden mit den wichtigsten Cultursprachen dem Arabischen und Lateinischen, den fast einzigen und vorzüglichsten Literatursprachen jener Zeit, war ein mächtiger Hebel für deren rasche geistige Entwicklung und auch vom segensreichen Erfolge für die Wissenschaft im Allgemeinen. So manches lateinische Werk wurde ins Hebräische und auch umgekehrt, so manches Hebräische ins Lateinische, übersetzt und oft machte dasselbe in dem neuen Gewande erst wahrhaft Epoche, wie dieß H. Munk von dem bei den Scholastikern im hohen Ansehen stehenden Werke Ibn Gabirol's Fons vitae  $\text{פֶּן הַחַיִּים}$  gründlich nachgewiesen hat, wovon jedoch die meisten ungedruckt in den Bibliotheken vergraben liegen.

Die religiösen Disputationen und Controversen wurden öfters lateinisch abgehalten, und bei Bibelcitaten war es ausschließlich die Vulgata, die damals beinahe einzige und von der katholischen Kirche noch immer allein recipirte und autorisirte Übersetzung, deren man sich bediente. Aus diesem Grunde sahen sich die gelehrten Rabbinen veranlaßt, der Vulgata, die sie auch die Übersetzung des Hieronymus  $\text{פְּסוּל הַכְּתוּב}$  nannten, eine besondere kritische Aufmerksamkeit zu widmen, um sich bei dem religiösen Wettstreite durch Hinweisung auf die falschen Übertragungen und Auslegungen besser und nachdrücklicher vertheidigen zu können. So z. B. erwähnt der Verfasser des Chiskuni die Vulg. mit kurzen Worten

am Schlusse des 3. B. M., daß sie das 3 B. M. Leviticus nennt עַיִשׁ חֹרֶת כְּהִנִּים וְכֹהֵן לֵיטִיקוּ נִקְרָא לִיטִיקוּ עַיִשׁ חֹרֶת כְּהִנִּים וְכֹהֵן לֵיטִיקוּ. Überhaupt bildete die Vulg. das Medium für die abendländischen Juden um mit der Geschichte und dem Inhalte des neuen Testaments sich vertraut und bekannt zu machen. In den eigentlichen polemischen Werken, wie im Mizachon von B. Lipmann und dem sogenannten alten Mizachon bei Ragenseil, *Tela ignea satanae*, sind die Citate des A. T. 8. lateinisch und der Vulg. entnommen.

Albo, *Iskarim*, Absch. 3, K. 25 polemisiert heftig gegen die aus dogmatischen Rücksichten entstandene falsche Übers. der Vulg. der Psalmstelle 19, 8 mit folgenden Worten: וּבְכֹהֵן עַיִשׁ גִּירוֹנִימוֹ אֲמַעְתִּיק לְוֹלָרִים שֶׁעֲתִיק חֹרֶת ד' תַּמִּימָה זִלְתִּי זַעֲלַת מוֹם, וְעַשָּׂה כֵן כְּדִי שֶׁלֹּא יִוָּחַם לְחֹרֶת מַשָּׂה שֶׁהִיא שְׁלִימָה, כְּדִי שֶׁיִּחַמַּר שֶׁהִיא חֲסִירָה וְסִתּוּרָתָהּ יִשָּׁן הַשְּׁלִימָה חֹוֹתָהּ, וְהָיָה כֵן כִּי פִירוֹשׁ תַּמִּימָה זִכְכָּרָה שֶׁלֹּא זִכְכָּלִית הַשְּׁלִימָה וְכו'.

In unsern Ausgaben ist dieses Kapitel fast gänzlich von der Censur gestrichen worden, und in der neuen 1852 in Preßburg erschienenen Edition des *Iskarim* hat man sich nicht die Mühe gegeben, obwohl die Censur nicht mehr besteht, die Censurlücken zu ergänzen. Ich citire nach der Ausgabe von Venedig vom Jahre 5281.

Die Vulg. übersetzt nämlich absichtlich, sagt Albo um seinen Opponenten zu widerlegen, Ps. 19, 8 *Lex Domini immaculata*, die Lehre Gottes ist ohne Fehler, unbefleckt, anstatt *Lex Domini perfecta*, die Lehre Gottes ist vollkommen, um die wahre Vollkommenheit der christlichen Lehre des A. T.'s vindiciren zu können. Man muß sich zur richtigen Auffassung des Streitpunktes die Art und Weise der alten Disputationen vergegenwärtigen, wo bloß um Worte gestritten wurde, und die Parteien an Dibelstwor-



ten sich festklammerten. Von dem christlich dogmatischen Standpunkte, der in den Psalmen Davids die stärksten Zeugnisse und die göttlichen Prophezeiungen der Geschichte und der Leiden Christi sieht, ist jeder leise Ausspruch des heiligen Psalmsängers, der den christologischen Anschauungen widerspricht, von Wichtigkeit. — Der erhabene Psalm 19, der die Vollkommenheit der Gotteslehre preist, und sie der Vollkommenheit der Schöpfung an die Seite setzt, wurde darum mit Glück gebraucht zur Vertheidigung des Christenthums; denn wie konnte und durfte David die Lehre Moses absolut vollkommen nennen, da ihm doch das wahre vollendete Ideal der göttlichen Lehre, d. h. der Lehre Christi, vorschweben mußte! Die jüdischen Kommentatoren und Polemiker legen auf dieses Kapitel viel Gewicht, und man kann daraus ersehen, daß dieser Beweis auch von den Gegnern für schlagend, anerkannt wurde. — S. Ibn Esra und die R. G. A. d. Kimchials Anhang bei R. Lipmanns Mizachon. Merkwürdig ist hier die Aeußerung des alten Mizachon über die Übersetzung des Hieronymus, die trotz seiner Versicherung, nur nach dem Original zu übertragen, dennoch von Fehlern wimmelt oder von den Abschreibern gänzlich enstellt wurde. Die Vulg. hat nämlich für  $\text{לשם כבודו ושל ביתו}$  In sole posuit tabernaculum suum, als würde  $\text{וַיִּשְׁתָּחֲוּ$  stehen, und sie erlaubt sich viele Abweichungen  $\text{ירוימום קרס חגר צרורי וחמר חיי וחצרי ערחו וכחצו לשון העברי ללשון לטיין ולא שניתו בו דבר. והנה קמו חצרו וכחצו ומחצין הכל וכי וסוף סוף וצין כך וצין כך חין צידם כי חם הכל מעשה ופרשו דבר חצר לח דבר ד' העתועים$ . Dasselbe behauptet auch R. Isak Troki in dem trefflichen Chisuf Emuna, daß die Vulg. der Dogmatik und der Christologie zu Liebe vom Originale abzuweichen sich erlaubt:  $\text{שכן העתיק להם המעתיק הגדול ירוימום כפי}$

מנהגו ברוב דברי הכחוש להטיב דברי הנכונה כדי להכניח  
סיוע לחמורה וכו'.

Offenbar ist hier auch Albo, um wieder zum obigen Thema zurück zu kommen, im Rechte, daß תמימה mit perfecta wieder gegeben werden muß; denn, fährt er fort, bei der rothen Kuh, 4 B. M. 19, 2, heißt es כדומה תמימה und gleich dabei wird hinzugefügt מוס דה חין an der kein Fehler ist, was ein Pleonasmus wäre, woraus also folgt, daß תמימה nicht gleichbedeutend sie mit מוס דה חין. Der Talmud wie auch die Septuaginta erklären diese Stelle: „daß sie die bringen eine vollkommen rothe Kuh u. s. w.“ während die Vulg. die manchmal für המוס perfectus hat, (3. B. 1 B. M. 17 1 c) wiederum von der allgemeinen Reception abweicht: adducant ad te vacuam rufam aetatis integrae, in qua nulla sit macula. — Ps. 19, 8 muß daher auch übertragen werden: Die Lehre des Ewigen ist vollkommen; da die Ausdrücke „ohne Wandel“ (Luther), oder „untadelig“ (Janz) dem hebräischen Worte nicht ganz adäquat sind.

Hierher gehört auch die Bemerkung des R. Samuel ben Meier zu 2 B. M. 20, 13 לא תרצח כל רצוח הריגה נחום הוא בכל מקיט (מות יומת הרוצח) חבל הריגה ומיתה יש נחום כמו ויהרגו דקין ויש דדין כמו והרגת את האשה ו תשובה בשבתי למינים והורו לי. ואעפ"י שיש בספריהם חני חמיה ואחיה בלשון לטיין של לא הרצח לא דקדקו. Die Vulg. überseht die drei synonymen Verben: הרג רצח מות fast gleichmäßig mit occidere und, darum glaubten die Gelehrten die mit R. Samuel disputirten, einen Widerspruch zwischen 2 B. M. 20, 13: non occides, du sollst nicht morden, und 5 B. M. 32 39: ego occidam ect. ich tödte und belebe, zu finden. R. Samuel b. Meir belehrte sie aber, daß die lateinische Übersetzung ungenau ist, da das Verb.



נרס bloß morden, auf gewaltsame, unrechtmäßige Weise tödten heißt; hingegen aber מות דרו rechtmäßig als unrechtmäßig, gerichtlich als außergerichtlich tödten bezeichnet. Die vom Raschbam allegirten Stellen gibt die Vulg. immer mit occidere jedoch in der Parallelstelle 1. B. C. 2, 6 Dominus mortificat. Immer hin sind die Worte: וְהָיָה כִּי יִמָּוֶת אִישׁ מִיְּדֵי אֱלֹהִים etras dunkel (S. jedoch weiter unten) (\*) Eine in vieler Hinsicht merkwürdige Kritik über die Vulg. lesen wir in dem bekannten Werke des R. Zerucham b. Meschulam (blühte i. J. 1330) Adam We = Chaba Absch. 17, § 5, die eine gründliche Erörterung verdient, weil sich die Angaben des R. Zerucham in unsern Ausgaben der Vulgata, die bekanntlich vielfache Verbesserungen und Veränderungen erfahren, (Eichhorn; de Wette, Einleitung in die Bibel) nicht mehr vorfinden. — Es wird daselbst l. c. die Frage besprochen und unerledigt gelassen, ob nicht in die Reihe der unerlaubten Bücher,

\*) Zu den vorzüglichsten älteren Rabbinen, die der Vulg. gedenken, ist auch R. Moses b. Nachman (רמב"ם) zu rechnen der sich in seinem berühmten Thorakommentar auf die Vulg. beruft. S. 1 B. M. 41, 45 וְכָשָׁה כְּמַעֲשֵׂים כְּנָדִים Die Vulg. übersetzt nämlich מַעֲשֵׂי כְּנָדִים rocamit cum lingua aegyptiaca salvatorem mundi, Retter der Welt. Ferner 4 B. M. 11, 17 וְכַמַּעֲשֵׂים מִן הַכְּשָׁרוֹת אֲנִי חַיִּים עַל יְדֵיכֶם כִּי אֶנֶן הַכְּשָׁרִים מֵחַם כְּנָדִים וּמַעֲשֵׂי עַ' כְּנָדִים , וְהוֹרִים כְּנָדִים אֲנִי חַיִּים מֵחַם כְּנָדִים , כִּי הוּא אֱלֹהִים לָנוּ הַכְּשָׁרִים יוֹשֵׁבֵינוּ כְּכֹן וְכוּ' . Bekanntlich haben die Rabbalisten die Emanation אֱלֹהִים genannt, als wäre das Verb אֱלֹהִים emanare! Die Vulg. übersetzt diese Stelle et auferam de spiritu tuo tradamque eis. Daß Abartwanel z. B. bisweilen christliche Übersetzung zitiert sehen wir als bekannt voraus, da die Citate uns weit führen würden, was schon ohnehin das Register zu dessen Commentar zu Jesaja 10. editio Amsterdam hinlänglich darthun kann.



deren Verbreitung wegen des: — „du sollst vor einer Blinden keinen Anlaß legen (3 B. M. 19, 14) verboten ist, die lateinischen Bibeln des a. T. zu rechnen seien. Doch erklärt sich am Schlusse R. Serucham dahin, daß die lateinischen Bibeln des a. T. den unerlaubten Büchern gleichzustellen sind, weil sie falsche Uebersetzungen enthalten, von Fehlern wimmeln, wobei einige Beispiele absichtlicher falschen Versionen angeführt werden. ונסתפקתי אם בכלל ספרים פסולים הם כ"ד ספרי תורה הכתובים בגופן שלהם, כלומר כלשון רומי הנקרא לעיון: או דוקא ספרי תורה חדשה שלהם? וי"ל דה"ה ספרי הכ"ד, כי בודאי נ"י שהעתיקם להם שנה כלשונם כדי לפקדם ולחזק חמונתם, כמו שעשו בברו ידי ורגלי, וכן עשה בזה ג' אנשים שהעתיקו ח'שים כדי לחזק חמונת השלוש, כי ח'ים הם מונח על כל נחלת חפילו שחיו בשמי כדי לומר שאחד מהם רוח הקודש וזה חי חפסר להיות בח'שים, כי הם ח'וש מונח כלשונם על גופני, וזה ח'ינו יכול להיות לפי חמונתם שיהיו שלהם גופנים. ומה שאריך הנה צפי, כהן להם בחזרת מרע"ה במקום ח'ני אביית ואחיה, ח'ני אביית ואחיה ובכמה מקומות הטעם כיוצא בזה.

Man wird wohl das Urtheil des R. T. nicht allzuhart finden, wenn man den Zustand der damaligen Bibelübersetzung bedenkt, wo jeder Abschreiber seine eigenen dogmatischen Grillen in die heilige Schrift hinein zu pfuschen bemüht war, worüber schon Hieronymus so sehr Klage führt, daß nicht leicht zwei gleichlautende Exemplare gefunden werden; maxime cum apud Latinos tot sint exemplaria quot codices, et unus quisque pro arbitrio suo vel addiderit vel subtraxerit, quod ei visum est. Selbst die Bemühungen des Hieronymus mehr Einheit und Gleichheit herzustellen hatte nicht den erwarteten Erfolg, und die Päpste sahen sich oft genöthigt eine Correction des Textes vornehmen zu

lassen. — Wir wollen nun die obigen Angaben mit der Vulg. vergleichen, da es vielleicht den gelehrten Mitarbeitern dieser Zeitschrift eher gelingen dürfte, die von uns vermißten Citate in den älteren Editionen oder in der sogenannten Correctoria Biblia aufzufinden.

(Fortsetzung folgt)

## Analekten.

### I.

Im ספר החכמה im מנחת פנים lesen wir den Satz: ואמר, לספור הכסילים חסרי המוח החירו מחסרכם בחכמה. „Er sagte: die Eigenschaft der Thoren ist, sie sind gefesselt des Todes. Löset euere Fessel durch Weisheit!“ In dem חסרי חכמים (zu Ende des ספר חסידים v. H. Edelmann) lesen wir § 29 הכסילות מיתה החיים Thorheit ist der Tod des (jetzigen) Lebens. — Wir wollen hier den Leser nur erinnern, daß die hebr. Uebersetzer das Wort ספור und das Zeitwort ספר für „Eigenschaft“ חסר und „Eigenschaft zuschreiben“, לספר brauchen. So Jehuda ben Libbon im ספר הרקמה ע. 48 וספרו בו, und im חובות הלבבות ספר לנג ע. 48 החכמים והנביאים בספורים שאין דומין זה לזה (ספר ביחוד פרק עי). So im חסידים מהם (Ed. Leipzig E. 129) מאשרי נדק. So im חלקת חליבוים. So מוחלט וזהו חסר יקצן שלמה הספורים האלה. So im חסידים. ומה שאמר החכמים בספורים עצמאיים (E. 48). Zu dem Ausdruck חסרי המוח חסרי mögen folgende Parallelen nützlich sein. In dem עולם קטן (Ed. Jellinek E. 63) lesen wir die interessanten Worte: והמעשה הם המעשרים (Salomo ben Gabirol in seinem מקור חיים Ed. Munk 1847 Paris E. 1, hat die Worte כי הדיעה והמעשה יפרו הנפש ממאשר העצב ועל זה אמר הפילוסוף



לא חללים חסירי החיות. Im חקק (S. 28, b,) findet sich folgende Zeile: לא חסירי החיות.

Leopold Dufes.

## II.

Ehre, wem Ehre gebührt. Die Uebersetzung des Menasse ben Israel's „Rettung der Juden“ hat nicht Mendelssohn, sondern Marcus Herz zum Verfasser. Mendelssohn hat bloß die Vorrede dazu geschrieben, wie Dr. Simon Gschheimer (Ueber Moses Mendelssohns Tod, Wien und Leipzig, 1786 S. 71) bezeugt. Gschheimer, der bei der Erscheinung jenes Werkes in Berlin studirte, sich einen Schüler Mendelssohns zeichnet, (Ibid. S. 98) und mit den Mitgliedern des Sammlers vertraut lebte (S. זכרון מרת מרת, Fürth 1826 Vorrede) scheint von dieser Sache sehr gut unterrichtet gewesen zu sein.

Dr. Carmoly.

## III.

Im חקק heißt es am Ende des Schreibens des M. Anatole ben Joseph an Maimonides, daß dieser Dichter aus Alexandrien der Verfasser vom חקק (l. חקק) sei, da er ein großer Dichter und Sänger war. Allein der Verfasser dieses פיר, den ich in einem schön geschriebenen חקק im British Museum zu London (Ms. Hebr. N. 23 b) fand, zeichnet seine Namen am Anfange der verschiedenen Strophen: פיר der פיר ist ein חקק; dasselbe Nachsor hat von unserem Dichter noch einen anderen, פיר der mit den Worten חקק anfängt, und dessen Acrosticon: חקק חקק gibt. Die Ueberschrift dieses Lobgesanges



lautet: **פתיחה לחברה מפעלות ר' זרחיה ז"ל בבית דין קרי וז"ל**  
 der hebr. Name Sarachia ist die Uebersetzung des  
 griechischen Anatole. Vergl. über rel. Lieder von  
 unserem Dichter Dr. Geiger in **החלק II**, 25 und 158.

Dr. Carmoly.

#### IV.

Der Ansicht des H. Dr. Leshyohn (Feschurun, Jahrg.  
 II. Heft 1, S. 27) im T. Jonathan Ende Tsiaas  
**יחזקאל** anstatt **יחזקאל** zu lesen, kann ich aus zwei  
 Gründen nicht beistimmen. 1) Weil der menschliche  
 Körper in der heil. Schrift niemals **בשר** genannt  
 wird, und nur in Hinblick auf seine damalige Hilf-  
 losigkeit, wodurch er allgemein verachtet war, nennt sich  
 der Psalmist (22, 7) **בשר**, Wurm. Ebenso nannte  
 Job (25, 6) alle Menschen nur ihres geringen mo-  
 ralischen Werthes wegen, den höhern himmlischen  
 Wesen gegenüber, **בשר**. 2) Müßte es **יחזקאל**  
 heißen, da **זכר** männlich ist, wie es **זכר** (Dan. 7, 11)  
 bezeugt.

S. J. Pollak.

#### Bibliographisches.

Appendice von S. D. Luzzatto Milano. 1857.  
 Typ. Bernhardoni.

\* Ben Chanania. Monatschrift für jüdische  
 Theologie. Herausgeber und Redacteur Leopold  
 Löw, Obherrabbiner zu Szegedin. Heft I.—VI; Sze-  
 gedín 1858.

\* Die westgothische Gesetzgebung in Betreff der  
 Juden Von Dr. H. Grätz 4to. Breslau. Buchdr.  
 v. W. R. Korn. 1858 (Im Jahresbericht des jüd.  
 theol. Seminars „Fränkelscher Stiftung“ zu Breslau.)

Discorsi Morali agli studenti israeliti di Prof.  
 S. D. Luzzatto. 8vo. Padova 1857.

\* Feschurun. Ein Monatsblatt zur Förderung  
 jüdischen Geistes und jüdischen Lebens, in Haus,

Gemeinde und Schule, herausgegeben von Samson Raphael Hirsch, Rabbiner der isr. Religionsgenossenschaft zu Frankfurt am Main. 8vo. 5618, Heft 1—9.

\* Israels Geschichte von der Zeit des Bibel-Abschlusses bis zur Gegenwart. Für Schüler jüdischer Lehranstalten, höherer Bürgerschulen und Gymnasien, für Familien und Schulbibliotheken von Emanuel Hecht. Mit einem Vorworte von Dr. L. Philippson. 8vo. Leipzig 1855. Baumgärtner's Buchhandlung.

Grammatica della lingua ebraica di Samuel Davide Luzzatto. 8vo. Padova fas. I. 1853; II. 1854; 1855; IV. 1857.

Hamagid (der Erzähler); ein Wochenblatt für politische und literarische Interessen des Judenthums in hebr. Sprache. Fol. Vth in Preußen 1858. Redigirt von Rabbiner L. Silbermann. Jhrg. II. N. 1—24.

\* Handbüchlein für Leseschüler des Hebräischen. Eine methodisch bearbeitete hebr. Lesebibel von Emanuel Hecht. Vierte verbesserte Auflage. Kreuznach bei R. Voigtländer 1858.

\* Hebräische Bibliographie. Blätter für neuere und ältere Literatur des Judenthums. Redigirt von Dr. M. Steinschneider. Verlag von Asher und Comp. in Berlin. 8vo. 1858. N. 1 u. 2.

\* Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. Unter Mitwirkung mehrerer Gelehrten herausgegeben vom Oberrabbiner Dr. J. Frankel, Direktor des jüdisch-theol. Seminars zu Breslau, als verantwortlichem Redakteur. 8vo. Siebenter Jahrgang. Leipzig 1858. Verlag von Heinrich Hunger. (Pränumerationspreis: 2 Thlr.; jährlich, nach dem Erscheinen des dritten Heftes 3 Thlr. Heft 1—5.

## Literarische Anzeige.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. Herausgegeben vom Oberb. Dr. J. Frankel. 1853; 3 Thle. Leipzig, bei Heinrich Hunger. Die Jahrgänge 1853—1860 bekommt man jetzt um 8 Thlr.

Zeitschrift, Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums, herausgegeben von Joseph Abak; hebr. Adithel, jüdischer Aberg. (1857/8) 1 Thlr.

Deutsche Abtheilung, 4 Hefte, 1 Thlr.

Jahrbuch I. (1856/7), 4 Hefte (3 Heft. 1 deut.), 1 Thlr. 18 Mar. H. haben bei Heinrich Hunger in Leipzig, und beim Redacteur im Jemberg 209 $\frac{1}{2}$ .

Bei Joseph Baur in Frankfurt am Main ist erschienen: Die Zoologie des Talmuds, eine umfassende Darstellung der rabbinischen Zoologie, unter steter Vergleichung der Forschungen älterer und neuerer Schriftsteller von Dr. L. Lewysohn, Prediger in Worms. Gr. 8. XIV. 400. Preis 2 Thlr. Für Mitglieder des Literaturvereins 1 Thlr. 10 Ngr. Bei franco eingesendeten Gelbern an den Herrn Verfasser, überschicke derselbe das Werk franco an die Besteller. — Dieses Werk ist bereits von Alexander von Humboldt in der ausgezeichnetesten Weise rühmlich anerkannt worden, und machen wir alle Freunde der Sprach- und Naturwissenschaft auf dieses ausgezeichnete Werk dringend aufmerksam.

D. Red.



Hr. G. L. Herr Verlegermann des Teichsees  
werden höflichst ersucht, den Betrag für den vierten Jahrgang (1864/5) baldmöglichst einzulösen, damit der Druck nicht verzögert werde. Der Preis einer jeden Zeile beträgt 1/2 Thlr. Die Anzahl der Zeilen für jede Nummerung ist 12—14 Zeilen. Preis pränumerat beim Abdruck in Kempten 209%.

Wegen nicht zu befehlender Krankheit in beständiger  
Folge wurde die Ausgabe dieses Heftes verzögert. Das vierte  
und fünfte Heft dieser Abtheilung, mit auch alle Seiten der  
beiden Abtheilungen werden vor Ende des Jahres 5018 folgen.

Ausgegeben am 10. Juli 1858